

Religiosity of the dereligionization' era

Yonghae Kim*

Sogang University

Abstract

[Objective] The purpose of this study is to philosophically explore the 'dereligionization' of the modern era, focusing on indifference towards God or religion as a human unity. It seeks to reflect on the core of religiosity crucial for 'self-realization' in a changed world and proposes a vision for religious education.

[Contents] Although one religion's role as a meaning system is no longer possible in multicultural societies, its role continues still in regarding the meaning of life. Nevertheless, dereligionization may be the result of humans focusing on their own ego, following the life model of natural science, and overly preferring their own freedom and autonomy. In this paper, we examine religiosity in mysticism, transcendentalism, and faithism, and investigates causes of modern dereligionization, like subjectivity-centrism, scientific determination theory and idolized autonomy. Even within this tendency toward dereligionization, we emphasize the transition from erotic to agapeic selving.

[Conclusions] Religiosity involves transcending oneself based on the other's power, moving from erotic to agapeic selving. Visions for religious education include human dignity, intersubjectivity, patience of existence(pasio essendi), fostering growth from a small to a larger self.

[Keywords] Dereligionization, Religiosity, Erotic selving, Agapeic selving

* **Corresponding to** Yonghae Kim (Professor at Graduate School of Theology, Sogang University.)

E-mail: yhseph@sogang.ac.kr

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Non-Commercial License(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>) which permits unrestricted non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.
Copyrights ©Korean Association for Religious Education

탈종교시대의 종교성

김용해

서강대학교 신학대학원 교수

요 약

[연구 목적] 본 연구의 목적은 흔히 현대를 ‘탈종교화 시대’로 일컫는데, ‘탈종교화’를 신의 문제, 혹은 인륜적 통합으로서의 종교에 대한 무관심에 국한하여 그 이유가 무엇인지 철학적으로 규명하고, 변화된 세계 안에서 ‘자기실현’을 위해 지켜야 할 종교성의 핵심은 무엇인지를 성찰하고 이를 기초로 종교교육에 비전을 제시한다.

[연구 내용] 종교(religion)는 인간, 혹은 세속의 영역을 신적인 것, 혹은 궁극적 성스러운 영역과 구별하고, 다시 인간이 신 혹은 궁극과 다시 일치하기 위해 수행하도록 돕는 의미체계이다. 하나의 종교가 전체 사회의 의미를 포괄하고 소통시키는 의미 체계로서의 역할이 현대의 다문화 사회에서 더는 불가능하지만, 인생의 중요한 의미에 관한 질문과 지향을 주는 역할은 여전히 계속될 것이다. 그럼에도 현대의 특징을 탈종교화로 이해하는 것은 인간이 자신의 자아 또는 주체성을 중시하고, 자연과학의 규정주의적 삶의 모델을 따르며, 자신의 자유와 자율성을 지나치게 선호한 결과일 것이다. 이 논문에서 우리는 우선 종교와 철학에서 종교성을 어떻게 추구해 왔는지, 신비주의, 선형주의, 신앙주의의 세 길을 중심으로 살피고(II), 현대에 이르러 탈종교화가 이루어지는 원인 또는 배경으로 주체성 중심주의, 과학적 규정주의, 이상화된 자율성을 다룬다(III). 이런 탈종교화의 경향성 안에서도 인간의 자기실현을 위해 놓쳐서는 안 될 종교성의 핵심, 즉 자애적 자기화에서 몰아적 자기화로의 전환에 대해 성찰한다(IV).

[결론] 종교성은 존재의 인내와 존재의 생존본능 사이에서 존재가 자애적 자아를 넘어 이타적 자아로 자기화를 진행할 때, 발생하는 타자의 기원적 힘을 따라 자신을 끊임없이 초월하는 역동성에 근거하고 있다. 이를 바탕으로 종교교육에 대한 비전들을 제시한다면, 인간존엄성, 상호주체성, 존재의 인내, 작은 자아에서 더 큰 자아로의 실천적 수행 등을 제시한다.(V.)

[주제어] 탈종교화, 종교성, 자애적 자기화, 몰아적 자기화

I. 시작하는 말

국립국어원의 표준 국어 대사전에는 종교를 “신이나 초자연적인 절대자 또는 힘에 대한 믿음을 통하여 인간 생활의 고뇌를 해결하고 삶의 궁극적인 의미를 추구하는 문화 체계”로 정의하고, “그 대상·교리·행사의 차이에 따라 여러 가지가 있는데, 애니미즘·토테미즘·물신 숭배 따위의 초기적 신앙 형태를 비롯하여 샤머니즘이나 다신교·불교·기독교·이슬람교 따위의 세계 종교에 이르기까지 비제도적인 것과 제도적인 것이 있다.”고 예시하고 있다(『표준국어대사전』, 2023: 종교). 옥스퍼드 콘사이스 영어사전은 종교란 “초인간적인 제어하는 힘과 특별히 한 인격적 신 혹은 신들에 대한 믿음과 경배”라고 정의하면서 “신앙과 경배에 관한 하나의 특별한 체계”로 설명한다(*Concise Oxford Dictionary*, 1999: Religion). 독일어 사전에는 종교(Religion)의 어원이 라틴어 ‘religare(다시 연결하다)’에서 왔다고 밝히면서, “대부분 하나의 큰 공동체에서 수용된 특정한 가르침과 경전을 통해 확정된 믿음과 그 고백”으로 정의하고 불교, 그리스도교, 유대교, 이슬람교 등을 예시하고 있다(*Duden*, 2001: Religion). 이를 종합해 보면 전통적인 의미의 종교(religion)는 인간의 영역을 신적인 것과 구별하거나, 또는 세속적 영역을 성스러운 것과 구별하고, 그리고 나서 다시 인간이 신(성스러운 존재) 혹은 궁극과 다시 일치하기 위해 [re-ligare: 다시 연결하라는 어원을 상기하라], 인간적, 세속적 가치를 신적이고 성스러운 가치로 질서지은 의미체계이다(Kim, 2015: 87). 종교학자 크리거(David, J. Krieger)는 현대 사회의 전사회적 구성 원리(code)의 결핍에 직면하여 종교의 역할은 무규정적인 것을 규정된 복합체로 환원시키고, 따라서 전체 체계의 의미한계를 분명히 하는 것을 통해 전체 체계를 연결하는 것이라 주장한다(Krieger, 1993: 121). 힌두교와 그리스도교 양대 전통에서 성장한 종교학자 파니카(R. Panikkar)에 따르면 모든 종교는 그것의 객관적이고 철학적인 성격으로부터 세 가지의 요소를 내포한다. 첫째, 자기실현의 도상에 있는 현재적 인간, 둘째, 인간과 구별되는 실재 그 자체, 셋째, 인간의 완성과 목적이 그것이다(Panikkar, 1965: 12). 즉, 근원적인 실재(reality)와 인간 사이에 놓여 있는 불일치, 실존적인 심원이 있고, 그리고 인간의 목적으로서 이 심원의 극복은 가능하다는 것이 종교는 전제하고 있다.

인류학자들과 사회학자들은 비록 개인적으로는 비신앙인이면서도 어느 종족 혹은 어느 사회도 종교가 없는 경우는 존재하지 않았다는 의미에서 인간은 ‘종교적 동물’이라고 강조한다. 그들은 또한 종교가 인간의 삶의 양식에서 많은 다른 행위들에 대해 의미와 별을 주는 매우 중요한 요소라고 지적한다. 그것은 인간은 보편적 본질로 규정되어 있음에 만족하지 않고 스스로 ‘자기 되어감’의 고유한 과정에 있다고 자각하고 부단히 노력하고 있음을 전제하고 있다. ‘자아 성취’, ‘인격의 완성’ 혹은 ‘인격적 성숙’ 같은 말이 종교성을 지칭하는 ‘자기 되어감’을 수용하는 일상적 표현이라 할 수 있다. 그러나 이것은 모든 이가 매우 종교적이라는 말이 아니고, 종교의 세속화가 일어날 수 없다는 말도 아니다. 하나의 종교가 전체 사회의 의미를 포괄하고 소

통시키는 의미 체계로서의 역할이 현대의 다문화 사회에서 더는 불가능하지만, 그런데도 자신의 공동체 성원뿐 아니라 개방적인 시민 사회에 인생의 중요한 의미에 관한 질문과 지향을 주는 역할은, 삶의 의미를 묻고 궁극에 도달하려는 종교성을 가진 인간이 있는 한, 계속된다고 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 현대를 탈종교시대로 인식하고 있다. 전통적 제도 종교에 대한 반발로 종교인의 숫자가 감소하고 있음에도 종교성 지향, 영성적 갈망은 여전하다는 견해도 있다. 아래에서 말하는 ‘탈종교화’는 현대인이 신 혹은 궁극적 문제, 혹은 종교에 대한 무관심을 일으키는 현상에 국한하여 논의하려 한다. 우리는 우선 종교의 보편적 개념을 기초로 종교성이 전통종교에서 어떻게 드러나고 있는지 살피고(II.), 탈종교화, 여기서는 현대인이 신의 문제 혹은 종교에 무관심하게 된 이유가 무엇인지에 숙고하며(III.), 그럼에도 여전히 인간의 자기화 과정에서 놓쳐서는 안 될 종교성의 핵심은 무엇인지 성찰해 보자(IV.). 그런 다음 이 종교성 성찰을 통해 종교교육에 어떤 비전을 줄 수 있을지 살필 것이다(V.).

II. 종교성의 양태 일반

실존적 인간은 자신에게 절대적 타자로 있는 실재(reality: esse ipsum) 앞에서 자신을 어떤 관계로 파악할까? 여기서 실재는 많은 개념으로 표현할 수 있는데, 종교에 따라서 실재에 관한 지칭어로 신(神: Gott), 한울님, 최종 원인, 절대자, 초월, 무한, 궁극, 거룩함, 선(善), 도(道) 혹은 절대무(絶對無) 등이 있다. 다소 뉘앙스의 차이를 가지고 있는 이 개념들은 여기서는 ‘실재’, 혹은 ‘절대적 실재’라는 개념으로 표현한다. 인간은 정신적 존재로서 이미 창조의 세계에 속해있고, 생성소멸의 무상성(impermanence)이라는 보편적 원리 속에서 다른 존재들과 상호작용하며 자기-되어감(자기화)의 과정을 살아가기 때문에 자기화 지향의 끝에 ‘절대적 실재’가 전제되고 있다.

인간의 종교성, 즉 종교 경험의 가능성은 인간이 자기 자신을 반성적으로 의식한다는 사실, 즉 자아가 자신을 자기 정신에 현전(現前)할 수 있다는 사실에서 출발한다. 자기 자신에 대한 자각 안에서 인간은 우선 자기 자신의 존재가, 다음으로 다른 존재자들의 존재가, 더 나아가 존재 일반 모두가 절대적으로 우연적이라는 것을 인식하게 된다. 여기서 절대적으로 우연적이라는 말은 드워트(L. Dewart)가 지적한 것처럼, 우연성이 동시에 선험적으로 절대적 필연성과 관계되어 있다는 식의 전통형이상학이 말하는 의미로서가 아니라, 존재자는 절대자와 관련 없이 경험에 주어진 것 안에서 볼 때 ‘하나의 사실’이며, ‘필연적으로 있어야만 하는 것이 아닌데도 불구하고 있는 것’으로 인식되어진다는 의미에서 우연적이다. 모든 존재자의 존재와 인간 의식의 존재가 절대적으로 우연적이라는 것은 인간 의식에 분명히 현전하고, 따라서 어떤 그 이전의 근거가 필요하지 않는 자명한 ‘사실’이다. 모든 존재자의 무상성뿐만 아니라 인간 존재의 무

상성도 사실이라는 것을 의식하는 곳에서 인간의 종교적 경험은 시작된다. 종교 경험은 따라서 그것의 근본 형태에 있어서 익숙하고 일상적인 인간 실존 안에서 자기무상성체험, 한계체험, 죄 체험, 혹은 자기체험을 하는 것 이외의 다른 것이 아니다. 인간이 한번은 죽어야 하는 존재라는 사실을 무엇보다 더 분명하게 느끼면서, 다른 한편으로 죽음이 자신에게 언제 올 것이며, 그것은 무엇인지 전혀 알 수 없다는 자각보다 더 인간적인 것은 없다. 우리로 하여금 우리 자신의 분열된 과거에 그리고 무규정적인 미래에 개어 있게 만드는 의식의 자기현존 보다 더 현재적인 것은 없다. 인간이 점점 더 깊이, 자기 실존이 절대적으로 우연이라는 의식 사실에 눈을 뜨면 뜰수록, 점점 더 자신에 대해서 문제의식을 체험하고, 사르트르(J.P. Sartre)가 인간의 실존상황에 관해 설명하였듯이 허무, 위기와 절망을 느낀다. 불교에서 ‘만법무아(萬法無我)’라는 깨달음은 아예 나의 존재성이 무라는 표현이다. 이때 비종교적 인간은 자기 무상성을 주체적으로 견디어 내지 못하고 재빨리 인식대상을 바꾸어 자기 밖의 객체에 대한 욕구의 극대화, 혹은 자기 쾌락으로 회피한다. 인간의 자기의식이 자기 존재를 완전한 우연적 사실로 바라봐야 하며 거기서 어떤 충분한 의미도 발견할 수 없는 한, 자기화의 과정의 인간이라도 스스로 자기 실존을 견디게 힘들며, 우연적 실존은 자기 자신에게 뛰어넘을 수 없는 ‘골칫거리’(skandalon)가 아닐 수 없다. 모든 종교는 이 실존적 문제를 알고 있으며 이를 해결할 가능성을 제공하려 한다. 인간이 자기 실존을 한번은 문제로 바라보고, 그러나 또 한 번은 해결책을 찾아야만 한다는 사실은 모순적이게도 매우 어려운 난제이며 동시에 그러하면 그럴수록 더 긴급한 해결책을 요구한다. 실존적 고통과 인간의 극적인 한계의 깊이를 자각하지 않고서는 인간은 구원과 인간의 존엄성의 위대함을 경험할 수 없다(Kim, 2015: 306-307).

인간이 실존적 우연성에서부터의 해방을 갈망한다는 사실은 우리를 두 번째 시선으로, 즉 ‘실재’(reality)에 주목하게 만든다. 이로써 우리는 종교에 관한 성찰의 두 번째 요점에 이른다. 즉 인간은 자기 한계를 넘어 실재와 화해하고 일치해야 하는 요구를 그의 실존 안에서 발견하고, 이를 삶의 목적으로 받아들여야 한다는 점이다. 인간은 왜 그의 무상성과 절대적 우연성 안에 있는 그의 실존을 있는 그대로 하나의 사실로 받아들이지 않고 해결해야 할 문제로 인식하는 것일까? 자기 극단적 한계와 실존적인 문제 상황 안에 있는 인간은 스스로 깨닫는 존재자로서 그에게 적절하게 여겨지는, 하나의 미래로 향한 파악, 혹은 하나의 선취적 앎을 이미 가지고 있는 것일까? 아래에서 우리는 인간이 어떻게 이 문제를 자기 자신과 함께 조우시켜 해결하려 했는지, 역사 안에서 시도된 종교적 지혜의 길을 살펴보자.

첫째의 길은 신비주의의 길인데, 도교, 선불교, 동학 그리고 많은 종교의 특정한 신비주의들이 여기에 속한다. 이 길은 해결하는, 즉 실재와 화해 내지는 일치하는 방법이, 에고(ego)의 죽음을 통해서 도달할 수 있다고 생각한다. 나와 실재와의 차이성, 나의 우연성과 무상성을 직시한다면 ‘나의 존재’에 대한 반성은 결국 죽음과 관련된다. 나의 죽음이란 여기서는 하나의 은유적 과정을 말하는데, ‘무엇’으로 규정된 세계, 즉 존재자의 세계를 뛰어 넘어 절대적으로 ‘무엇’

이 아닌, 비규정적인 절대무(絶對無)[불교의 공(空)]¹⁾의 세계로 들어가는 과정을 말한다. 보이는 존재자의 형식과 규정된 의미는 오직 절대적으로 형식도 의미도 없는 실재와 인간 의식 안에서 하나가 될 때 비로소 조명되고 발견된다. 여기서 말하는 절대무의 세계는 무신론적 실존주의자들이 말하는 인간 실존의 근거로서의 무(nothingness)와 다르다. 사르트르에게는 실존의 근거가 없기(無) 때문에 인간 스스로, 즉 데카르트적 자아(ego)가 자기 자신의 주인이 되어 자유와 책임을 누리는 절대적 진리가 된다. 실존주의의 무는 실존과 반대되는 개념 쌍으로서의 무이나, 선불교와 그리스도교의 신비신학²⁾에서의 무는 실재(reality)로서, 실존(혹은 존재)을 초월하면서도 그 안에 현존하여 실존이 사실(실재)로 있도록 하는 것(죽고 부활한 상태, 해탈)을 말한다(Kim, 2015: 308-309).

둘째의 길은 선협의 길이다. 이는 인간이 의식 안에서 선협적으로 주어진 절대자의 관념을 발견한다는 사실에서 출발한다. 이 절대자는 신, 무조건자, 선 혹은 거룩함 등으로 표현되기도 한다. 절대적 관념은 자기 안에 모든 가능성과 인식의 최종 원인과 조건으로서 모순적이게도 자기 동일성과 동일성의 부정을 동시에 포함한다. 칸트(I. Kant)는 이 관념이 인식 전에 그리고 인식 밖에, 즉 경험과 무관하게 주어져 있으며, 인식과 성찰 그리고 의미를 부여하는 행위 안에서 조건과 규정으로서 작용한다고 생각한다. 실천이성의 도덕적 의무감이 하나의 선협적 사실, 곧 절대자 관념으로 도출된다. 이로써 모든 도덕과 인간의 자기실현의 가능성이 열린다. 왜냐하면 이 관념으로부터 실천이성 또는 양심이 정언명법의 형식으로 도출하여 구체적 상황에서 올바른 의미와 그에 상응하는 행동으로 나아가도록 명령하고 자극하며 돕는다. 그러나 이 절대적 관념은 포이에르바흐(L. Feuerbach)의 종교적 투사와는 구별해야 한다. 왜냐하면 신 또는 절대적 관념은 결코 실존적 존재와 분리 독립되어 있는 어떤 다른 존재나 자아가 만든 어떤 투사가 아니라, 타자와의 관계 속에서 발생한 자아 이전에 자아가 근거하고 자아를 규제하는 것으로 파악되어지기 때문이다(Kim, 2015: 309).

셋째의 길은 신앙의 길이다. 우리의 경험은 우리로 하여금 실존의 의미를 눈에 보이는 존재의 세계에서 찾을 것이 아니라 다른 곳에서 찾아야 함을 인정하게 한다는 사실에서 신앙은 출발한다. 인간이 존재의 우유성에 눈을 떠야만 하는 사실은 존재란 인간에게 세상에서 가장 중요하고 탁월한 것이 아니며, 따라서 존재를 초월하는 실재의 가능성을 도출해야 한다는 것을 지시하고 있다. 모든 존재를 초월하면서도, 즉 자기 자신은 더 이상 존재도 존재자도 아니면서,

- 1) 발덴펠스(H. Waldenfels)는 일본 교토학파의 니시타니 게이지가 공(空) 개념과 하느님을 서로 비교할 수 있을 것이라는 가르침을 서구 언어로 번역하면서 공을 Absolutes Nichts, the absolute nothing으로 옮겼고 실존주의의 무성, 허무성(nothing)과 구별한다(Waldenfels, Kim trans., 1993. 참조).
- 2) 신플라톤주의를 그리스도교적으로 계승한 위디오니시우스, 마이스터 엑카르트 그리고 니콜라우스 쿠사누스 등의 ‘빛 넘어서의 어두움(ueberlichthafes Dunkel)’, ‘무(nihil, das Nichts)’, ‘어두움(Dunkel)’을 참고하기 바란다.

모든 존재에 현존하는 ‘실재’를 인정하고 이 실재를 통해서 의미를 반추해 나가는 태도가 신앙의 길이다. 실재는 세계와 역사를 꿰뚫어 자신을 이미 계시하고 있지만, 시간과 운동 안에서 진행하고 있는 인간 인식의 한계 아래에서는 인간 의식에 아직 완전히 드러났다고 할 수 없다. 그럼에도 불구하고 그 실재의 존재와 그것의 완전한 계시 가능성을 인정하고 받아들이는 신앙은 인간이 그 실재에게로 나아가게 하는 원동력이 된다. 그리스도교, 유대교, 이슬람 등의 유일신 종교나 특정한 종교 안에서 온 마음과 온 힘을 다한 믿음을 강조하는 가르침이 실재와의 합일하는 신앙적 방법에 속한다. 신앙의 길에서 실재가 인격적 신으로 신앙인에게 대상화되는 것은 인간 인식의 구조와 신앙의 특성 때문이라 할 수 있다. 이 신앙의 길이 필연적으로 인격적 신을 전제해야 하지 않고, 인격적이면서도 초인격적 신으로 나아갈 수도 있지만 비인격적으로 보아야 할 이유도 없는 것으로 보인다. 이 길에서 신은 인간을 초월해 있지만 동시에 자신과 모든 사물, 사태 안에 내재되어 있음도 강조된다(Kim, 2015: 309-310).

인간이 자신의 존재가 무상하고 우연적이라는 성찰과 자각에서 이를 극복하기 위한 실재를 찾아 나서는 길을 세 가지, 즉 신비주의적 길, 선험의 길 그리고 신앙의 길로 나누어 그 대표적 종교나 사상을 살펴보았다. 인간의 무상성과 실재와의 재통합의 이 세 가지 길은 좀 더 주의 깊게 관찰하면 서로 내적으로 연관되어 있음을 알 수 있다. 즉 신비주의적 길에서 에고(ego)가 죽으면, 선험적 길에서 전제하고 있는 절대적 지평을 더 잘 감지하고[선험의 길] 인격적 신에 대한 투신이나 순명을 더 잘 이해할 수 있게(신앙의 길) 된다. 또한 선험적 절대적 지평을 인정하는 것은 자신의 에고보다[신비주의가 극복하려는], 인격적 관계의 제한성보다[신앙의 길이 추구하는] 더 큰 실재가 있음을 인정할 수 있다. 신앙의 길로 나선 사람은 나와 신과의 존재론적 경계를 넘어 신비체험을 하게 되고[신비주의의 길], 점차 자신의 자율성과 주체성을 상대화하고 절대적 타자성에 눈을 뜨게 된다[선험의 길]. 그러나 모든 이가 일상적으로 이런 존재의 관계성 안에서 통합되어 가는 종교적 실존으로 사는 것이 아니다. 더군다나 근대이후 주체 중심의 철학, 존재를 인과적 일의성으로 탐구하는 과학주의, 자율성을 중시하는 인간 중심주의가 이러한 종교성을 크게 제한하고 있기 때문이다.

III. 현대의 탈종교화 현상

인간이 궁극(신)에 대한 물음을 제기하게 만드는 원천은 많다. 경이로움과 놀라움에서 많은 원천이 발생한다. 존재의 순전한 주어짐 앞에서의 경이로움, 가지성(可知性), 의미, 존재의 선성(善性)에 관한 놀라움이 그것이다. 경이로움에서 규정적 호기심과 놀라움으로의 운동은 우리 정신의 초월적 힘을 보이지만 그것이 일의적 규정으로 그친다면, 궁극에게 중요한 다의성(규정할 수 없는 애매모호함) 차원이 침해당할 것이다. 왜냐하면 궁극의 물음은 우리가 호기심을 가지

는 사실의 사안에 대한 주체의 규정적 인식이나 과학의 객관적 탐구, 그리고 인간의 자율성에
서 발생하지 않기 때문이다(Desmond, 2008: 19). 다음에서는 현대인들이 근대 이후 인간이 종교
성을 점점 놓치게 된 이유 혹은 경향성에 대해 철학적으로 숙고해 보자. 현대인들의 특징인, 주
체성 중심주의, 과학적 규정주의, 자율성 중심주의가 성찰의 대상이다. 이 탈종교성의 계기 혹
은 원인인 세 가지의 성찰은 『신과 사이(God and the Between)』에서 데스먼드(W. Desmond)가
현대의 무신성(Godlessness)의 근거로 제시한 것을 기초로 삼는다(Desmond, 2008: 15-30). 그러나
이 세 요소는 서구 현대사회를 비판한 일본의 불교철학자 니시타니 게이지도 자신의 ‘공(空)의
철학’을 전개하면서 우선 비종교성의 상황으로, 인간 주체의 자의식, 과학성, 기독교 비판으로
나온 허무주의(니힐리즘) 등 세 가지를 예시하고 있는 것과도 비교할 만하다(Waldenfels, Kim
trans., 1993: 113-138). 주체성 중심의 사유와 힘에로의 의지는 인륜적 통합이라는 종교성에 관
한 무관심으로, 과학적 규정주의는 비규정적 절대(자) 지평에 대한 인간 의식을 약화시키고, 자
율성과 자유 중심주의는 존재의 수동성(passio essendi)을 잃고, 주어진 존재에 대해 경이로움을
약화시키거나 쉽게 망각시키도록 만들어 허무주의로 끝날 가능성이 크다.

1. 주체성 중심주의

일찍이 헤겔은 현대의 특징을 ‘주체성의 원리’로 파악했다. 헤겔은 칸트가 아직 잘 의식하지
못하고 있었지만, 칸트의 철학에서 ‘현대’라는 새로운 시대의 본질적 특성이 발견된다고 주장했
다. 회고적 관점에서 볼 때 칸트의 철학이 현대의 결정적인 자기 해석으로 이해할 수 있다는
것이다. 이성의 분화, 즉 이성과 오성으로의 분화와 문화 안에서의 주, 객관의 분화는 주체성의
관점에서 비롯되었다. 그러나 이 영역들의 분열을 아직 칸트는 이중화로 파악하지는 못했다. 그
래서 칸트는 주체성의 원리에 의해 강요된 분리들과 함께 등장하게 될 주체의 생존욕구를 부정
했다. 현대가 자신을 하나의 역사적 변혁기로 파악하면서 동시에 표본적 과거로부터의 분리
와 모든 규범적인 것의 창조를 필연적인 역사적 문제로 욕구한다면, 이 욕구는 곧바로 철학
을 압박하여 과연 주체성의 원리와 이에 내재하는 자기의식의 구조가 규범적 방향 설정의 원
천으로 충분할 수 있을까라는 물음을 제기할 수 있다. 과학, 도덕, 예술을 ‘근거 짓기’ 위해서
뿐만 아니라 우리를 구속하는 모든 역사적 규범들로부터 분리된 역사적 구성체를 안정시키기
에도 과연 주체성의 원리로 충분한가 하는 질문이다. 하버마스는 『현대성의 철학적 담론(Der
philosophische Diskurs der Moderne)』에서 헤겔이 이런 시대의 문제의식을 파악하고, 줄곧 현대
세계의 근본특징인 주체성과 자기의식이 스스로 현대세계 내에서의 방향 설정에 기여할 척도들
을 구성할 수 있는지 질문하고 있었다고 파악한다. 이러한 질문의 배경에는 주체성의 원리는
주관적 자유와 반성을 형성하고, 그때까지 사회와 국가 안에서 통일적 힘으로 작용하였던 종교
를 위태롭게 만드는 전대미문의 힘을 가지고 있기 때문이다. 그렇지만 주체성의 원리는 종교적

통일의 힘을 이성의 수단으로 재생시킬 수 있을 만큼 강력하지 않다는 것이 헤겔의 관점이다. 계몽주의의 당당한 반성 문화는 종교와 자신을 “둘로 분리하여, 종교를 자신의 곁에 또는 자신을 종교의 곁에 병렬시켰다(Hegel, Nr.2, 1986: 23).” 종교의 퇴락은 계몽주의가 자신의 힘으로는 극복할 수 없는 신앙과 지식의 분열을 야기하고 헤겔은 이런 분열을 『정신현상학』에서 ‘자기로부터 소외된 정신의 세계’로 표현했다(Habermas, Lee trans., 1994: 41). “교양의 형성이 더욱 성공하고, 이중화가 복잡하게 얽힐 수 있는 삶의 표현이 더욱 다채롭게 발전하면 할수록, 이중화의 힘은 더욱더 커지고 조화롭게 다시 태어나려고 하는(예전에 종교를 통해 고양되고 보존되었던) 삶의 노력들은 교양 전체에 더욱 낮설어지고 더욱 의미 없게 된다(Hegel, Nr.2, 1986: 22).” 하버마스가 파악한 헤겔 철학이 시작하는 전제조건은 두 가지이다. 하나는 시대의 정신이 총체성에서 벗어나고, 정신이 자기 자신으로부터 소외되었다는 현실이다. 철학함의 두 번째 전제조건은 셸링에 의해 처음으로 도입된 절대자의 개념이다. 절대자를 통해 철학은 처음부터 이성을 통일의 힘으로 증명해야 한다는 목표를 다시 한 번 확인할 수 있다. 즉 주체성의 원리가 생활세계 뿐 아니라 이성 자신까지도 분열시킨 상태를 이성은 지양해야만 한다. 그러나 헤겔은 자연과 정신, 감성과 이성, 오성과 이성, 이론적 이성과 실천적 이성, 판단력과 상상력, 자아와 비자아, 유한자와 무한자, 지식과 신앙의 대립 등을 비판함으로써 계몽주의 원리에 내재하고 있는 변증법을 통해 해결하려 했다(Habermas, Lee trans., 1994: 41 이하). 헤겔의 화해 계기, 즉 분열된 총체성의 복원은 자기의식 또는 자기 자신에 대한 인식주체의 반성적 관계로부터가 아니라 자신을 공동의 삶으로부터 분리한 소외된 주체성의 회복, 즉 상호관계성이나 상호주관성에서 획득될 수 있었을 것이다. 그러나 헤겔이 이해 지향적 상호관계성에 의존하면, 그가 현대의 자기 정초를 주체성으로 파악한 것과 모순이 된다. 하버마스는 헤겔이 주체 철학에서 발전된 이성의 반성 개념을 의사소통적 상호주관성 이론으로 극복하고 변형시키는 계기를 찾았어야 했는데 그 길을 걷지 않음으로써 실패하게 되었다고 주장한다(Habermas, Lee trans., 1994: 52 이하). 이성적 주체성[절대정신]이든 의지적 주체성[힘에로의 의지]이든 헤겔 이후의 철학 사조는 주체성 중심주의로 흐르게 되어 종교성과 인륜적 통합성을 더욱 상실하게 되었다. 이를 통해 우리는 주체성 중심주의가 인륜적 통합을 지향하는 종교성을 간과하는 계기임을 알 수 있다.

2. 과학적 규정주의

인간은 이성을 가지고 규정적 사유로 접근할수록 신의 문제와 멀어진다. 어귀스트 폰트르그의 『실증주의 강의』(1830~1842)에서 수학적 논리성과 경험적 실증성을 가지고 3가지 지식 발전단계를 설명한다. 이에 따르면, 첫째 신학(종교)적, 군사적 단계는 원시적이고 어린이 단계로서 자연을 감정과 정서를 지닌 것으로 생각하여 점성술이나 연금술이 발전한다. 두 번째 형이상학적, 법적 단계는 이성적인 청소년기에 해당하는 것으로서, 자연현상이나 사물을 일컫는 개

념을 추상화시켜, 실체, 속성, 본질 등의 개념을 통해 자연을 올바르게 인식할 수 있다고 생각하고 세계를 인식하고자 노력한다. 마지막으로 과학적, 산업적 단계에서 인류는, 과학적 추론과 관찰에 따라 모든 현상, 사실들 사이의 관계를 분명하게 밝히는 것이 진정한 학문의 길임을 알게 된다. 콩트에 따르면, 사회(과)학이야말로, 다른 모든 과학이 발전한 뒤에서야 나타날 수 있는 가장 높은 수준의 학문이다. 그는 수학, 천문학, 물리학, 화학, 생물학, 그리고 마지막으로 사회학이 차례로 발전한다고 보았다(학문의 위계). 그는 이러한 발전 순서가 단순한 것에서 복잡한 것으로, 일반적인 것에서 특수한 것으로, 다른 학문과 연관성이 없는 것에서 더 긴밀하고 복잡하게 연관된 것으로의 발전을 의미한다고 보았다(Turner, Kim et al. trans., 1966: 50-52). 이런 방식으로 인류는 근대화와 과학화를 거치면서 점차 경이로움과 놀라움을 잃고 자연을 관찰과 일의적 원리로 규정하고 수량화하고 대상화하여 지배하게 된다. 데카르트와 갈릴레오 등 근대 철학자, 과학자들의 이성 중심의 존재 탐구를 생각해 보라. 이제 더는 존재와 신성의 친숙함이 사라지고 분리된다. 아리스토텔레스의 윤리적 선과 목적을 함께 추구하는 형이상학을 전개했다면 근대과학에서는 목적을 일의적으로 규정하기는 불가능하고 목적 없는 과정의 지속, 목적 없는 사이만 있을 것이다. 인간은 스스로 자신을 목적 없는 타자의 모습에 목적을 부과하는 존재로 만들었다. 우주 창조 세계의 시작은 좋지 않고 우연적이다. 가치 없는 시작과 목적 없는 종말 사이, 끝없이, 그 자체로 가치가 없고 이어오는 끝이 없는 중간에서, 우리와 존재의 조건이 놓여 있다. 우리는 이런 평가 절하된 존재 안에서는 신의 기호를 발견할 가능성은 거의 없다. 이처럼 과학적 일의적 규정주의는 존재와 세계에 대한 인과적 해석을 추구하게 되어 인간이 존재의 물화와 평가절하 속에서 창조자의 흔적이나 약속을 찾아가는 종교성을 소홀하게 만든다.

3. 우상화된 자율성

사이론적 형이상학(metaxoulogical metaphysics)을 제시한 데스먼드(W. Desmond)는 실존주의 철학자들이 강조하는 존재와 자아의 무성, 무가치 속에서 실존적 자아가 가치의 창출자이고 목적이 되어야 한다고 주장하는 것에 대해 이런 주장은 결국 허무주의로 끝난다고 논박한다. 우리가 존재를 평가절하 하여 무가치하게 보기 때문에 자기 자신의 존재 역시 무가치하게 바라보고, 이런 태도는 우리 삶에 영향을 끼친다. 데스먼드는 존재 안에 존재의 수동성(passio essendi)과 존재의 생존욕구(conatus essendi)가 내재하고 전자가 후자보다 더 먼저, 더 근원적으로 주어져 있음을 강조한다. “자연 안에 타자의 주어짐이 질적 가치의 기호를 박탈당한 것처럼, 그렇게 우리도 존재하도록 주어진 우리 고유한 존재에 대한 유비적 관계를 얻는다. 왜냐하면 우리는, 우리가 자신에게 실존하도록 만들기 이전에, 이미 주어져 있다. 존재의 수동성, 존재의 인내가 존재하려는 노력, 존재의 생존 욕구보다 더 원초적이다. 이 인내가 신성으로 가는 우리의 통로와 내밀하게 연결되어 있다. 왜냐하면 우리는 우리자신을 위해, 우리 자신을 통해 우리 존재를

결정한 것보다 더 우선적으로 우리 존재를 받았기 때문이다(Desmond, 2008: 21).”

존재의 인내[수동성]는 모든 것이 주어져 있음에 대한 감사와 찬미를 일으켜 존재 생존욕구에 힘을 불어넣어주는 더 궁극적인 것과 관련된다. 그러나 존재의 인내는 또한 우리의 유한함의 취약성을 드러내기도 한다. 타자의 존재성이 그 자체로 의미 없으면 이 취약성이 과장되어 보이고, 사실적으로 우리의 생존 욕구가 행동주의, 초과 행동주의의 극단에까지 유도될 수 있다. 그러면 존재의 인내는 생존 욕구로 퇴보하게 된다. 이때 존재의 인내는 생존하려는 노력에 과잉으로 발동되어 신성으로 가는 통로는 시야에서 사라진다. 평가 절하된 존재의 재구성된 정서 안에서 우리는 우리 자신을 가치 없는 시작과 가치 없고 끝이 없는 끝 사이에서 발견한다. 이렇게 하여 무가치의 시작은 존재의 무가치로 나아가고, 인간이 목적이 되어야 하고, 가치를 매기는 존재가 되어야 한다. 그리하여 모든 존재는 수단이 되고 자기 자신과 타자에게 존재론적 폭정(ontological tyranny)이 행해진다. 데스먼드는 이리하여 인간의 자유는 타자를 일의적으로 규정하는 자유이고 따라서 존재의 고유 가치는 상실된다고 주장한다(Desmond, 2008: 21). 규정하는 자유, 자기규정은 일종의 우상이 될 수 있고, 우리의 자기 이해에 매혹당하면서 우리는 우리 소유한 존재의 인내(수용성)에서 가능한, 타자에 대한 다의적 관계를 보지 못한다. 자율성(autonomy: a nomos of self)은 타자에게 그 법을 따르도록 만드는 ‘자기의 법’이 되고, 자연뿐 아니라 신과 타인도 자율에 대한 위협의 암시를 지니고 있어, 타자로서의 그들의 타자성은 “극복”되어야만 한다. 물론 이런 논리를 따른다고 하더라도 나의 자율성은 타자의 정당한 자율성과 공존해야 하므로 자율성은 절대화될 수 없다. 우리는 자율성의 주도권 밖에서 자유를 다시 생각해야 한다. 무가치의 존재들 속에서 내가 가치의 창출자이고 목적이 되어야 하는 것은 결국 허무주의의 종말을 보게 된다(Desmond, 2008: 22).

IV. 종교성의 근거: 존재의 초월(transcending)과 자기화(selving)

우주 안의 모든 존재는 고정되어 있지 않고 생성소멸의 변화를 겪고 있다. 존재는 내재적 원리, 즉 가지성(可知性: intelligibility)³⁾을 매개로 타자와의 상호작용함으로써 자기되어감의 과정에 있다. 무기체에서 유기체로, 유기체에서 식물, 동물, 인간 등 고등동물로 가면 갈수록 자기 내부의 원리와 타자와의 상호작용이 더 복잡하고 정교하게 이루어져 자기화가 이루어진다. 인간이 자기 자신으로 자기화가 이루어지고 있다는 것은 자아가 자신의 내부적 타자성과 타자의 타자성의 심연을 지향하면서 현재적 자아를 초월하고 있음을 말한다. 데스먼드에 따르면 초월

3) 가지성이란 존재가 지성, 즉 정신에 의해 파악이 가능하게 되어 있다는 인식론적 원리이다. 모든 존재는 데이터화할 수 있고, 이를 매개로 정신은 그것이 무엇인지를 인지할 수 있고 존재 상호 간에는 이를 매개로 작용한다.

에는 세 종류가 있다. 첫째 초월(T1)은 정신 밖에 있는, 타자로 있는 존재의 초월이다. 사유함과 존재 사이, 나와 너 사이에 이 초월이 있다. 둘째 초월(T2)은 자아의 초월, 자기 초월이다. 이 초월은 자아의 자유로서, 자기 결정 안에 어떤 약속을 지향하고 완성할 가능성이 있음을 드러낸다. 자아의 초월이 자신의 결핍 때문에 이를 충족하기 위해 하는 것인지, 타자 안에서 자신의 완성을 발견하기 때문에 하는 것인지는 질문해 보아야 한다. 우리 자신의 자기 초월이 생존 욕구(conatus essendi)에 의존하는지, 존재의 인내(passio essendi)에서 비롯되는지의 문제이다. 헤겔의 입장과 달리, 셋째 초월(T3)은 타자 초월 자체로 있는 기원적 초월이다. 이것은 자아의 외적 초월도, 내적 초월도 아니고 탁월한 것으로의 초월이다. 초월의 탁월법(hyperbolic)은 자연과 인간에서의 초월의 내재성을 뛰어넘어 신의 문제를 의식하게 만든다. 변화의 가능태와 현실태를 뛰어넘어 ‘실재하도록(real)’ 가능하게 만드는 힘이다. T3는 앞의 두 초월 T1, T2 의미의 궁극적 타자성에 투사하는 것과 동일하지 않다. 셋째 초월(T3)의 객관화(T1), 주관화(T2)는 있을 수 없다. 셋째 초월은 불가피하게 다의적 입장을 부여한다. 이 초월에는 자율성과 초월 사이에 긴장, 이율배반이 있다. 이것은 단순한 모순이 아니고 인간의 사유와 삶에 다른 가능성이 형성되고 있는 긴장이다. 이 다의적 공간에서 본질적으로 종교적 관점으로부터의 셋째 초월과 일치된 전통적인 존중은 종종 공격을 받는다. 다의성의 공간에 나의 ‘창조성’, 나의 ‘시어’가 말하자면 개입하여 자율성과 초월의 긴장에 어떤 방식으로 답변하려 한다(Desmond, 2008: 22-23). 자애적 자기화(erotic selving)로 나아가는 인간의 ‘예술’은 인간 혼의 모상(imago hominis)으로 신의 모상(imago dei)을 지향하는 종교에 상응하는 역할을 담당할 수 있다. 그러나 이타적 자기화(agapeic selving)의 예술은 자기 혼에 역점을 두는 것이 아니라 신에게서, 혹은 자기 내면의 심연 너머에서 오는 영감에 역점을 둔다.

1. 자애적 자기화(erotic selving)

존재의 생존욕구에 따른 자애적 자기화가 한편으로 가장 일반적으로 포착하는 존재의 모습이다. 감각적으로 드러나는 다른 존재의 가치(예를 들어 T1)에 대한 우리의 조율을 잘 충전하게 된다면, 자애적 봉사는 우리의 존재에 신선한 활력을 불어넣고 친밀한 사람들의 내밀함 속에 있는 은밀한 공간에서 활력을 불어넣는다. 자애는 이 불가사의한 존재의 친밀함으로까지 손을 뻗을 수 있다. "존재하고 싶다"는 우리 욕망의 자기-초월 능력은 신성에 대한 모호한 표시로 가득 차 있다. 창조세계의 영광은 종종 담론의 범주가 포착할 수 있는 것보다 더 깊이 우리를 감동시키며, 때로는 놀라운 방식으로 우리의 자기초월(T2)을 움직일 수 있다. 어떤 면에서 이 자애적 활력은 거의 다루기 힘든 놀라움의 시작에서 그 형태를 찾는다. 그러나 규정된 어떤 것도 최종적으로 우리의 자기초월을 만족시키지 못한다. 거기에는 무한한 불안(restlessness)이 있다. 이 무한한 불안은 절대지평(궁극)을 찾는 우리의 원동력이다. 육체의 즐거움에서 영의 승고

함까지 확장되는 인간 욕망의 자기 초월적인 범위에 최종적으로 답하는 유한한 것은 없다 (Desmond, 2008: 40).

우리의 유한한 존재가 부족하다는 것을 아는 것으로서의 자기 초월은 그 자체로 주어진 것 이자 선의 약속으로서 존재의 충만함을 입증하는 것이다. 자기 초월은 부정적인 에너지가 아니라, 비록 유한하지만, 그 안에서 싹트는 한계를 넘어서는 힘의 씨앗을 보여주는 존재의 긍정적인 에너지를 우리 안에서 유일무이하게 실현하는 것이다. 이처럼 존재가 유한하므로 그것은 항상 유한성을 넘어서 있다(Desmond, 2008: 41). 우리가 종교적임을 나타내는 자애적 사랑(eros)이 있을까? 이것의 가능성은 결핍의 관점에서는 완전히 설명될 수 없는 존재의 보다 원초적인 긍정 에너지를 인식하는 데 달려 있다. 데스먼드는 에로스를 우리 존재의 풍요와 관련시킨다. 그에 따르면 종교의 역할 중 하나는, 폭군의 사랑(eros turannos)과 지혜의 사랑(eros uranios) 사이에서, 즉 자기 편의 풍요로움인 자애적 봉사와 타자 편으로부터 나오는 풍요로움인 이타적 해방 사이에서 의사소통을 허용하는 것이다. 데스먼드는 무신론자 폭군과 신심 깊은 도스토옙스키나 파스칼 같은 철학자를 대비시킨다. 자아 편에서 나오는 비옥함, 즉 자애적 확장과 타자의 편에서 나오는 비옥함, 즉 이타적 해방 사이에서 종교는 그들의 소통을 허용한다(Desmond, 2008: 41, 각주 5). 여기서는 우리 존재의 이중성이 중요한데 이 이중성은 우리가 바로 다의성(equivocality: 모호함)의 육화임을 의미한다. 이것이 우리 인간이 가장 눈에 띄게 우리 자신을 신을 모조한 분신으로 변모시킬 수 있는 이유이다. 이 모호함은 자기 초월에서 부정(nothingness)이 하는 역할에서 특히 분명하다. 종교를 주로 유한한 존재에 대한 "사악한 눈"을 가지고, 뻔뻔하고 명백하게, 혹은 이중적이고 은밀하게, 이러한 부정의 힘이 작용하는 것으로 묘사하는 것은 이런 모호함의 부정성을 강조하는 오류로 나아가고 있다고 데스먼드는 비판한다. 데스먼드는 헤겔 이후의 수많은 사상가, 즉 포이에르바흐, 마르크스, 니체, 프로이트 및 그들의 여러 후계자에게서 이러한 근본적인 오류의 흔적을 발견한다. 여기서 분명한 것은 오히려 일의적 표현, 그러니까 환원이 문제이다. 이는 존재의 풍요로움 및 우리 존재 인내의 상호 매개성을 위한 충분한 낚아채기가 부족한 종교적 부정의 모호함을 거칠게 다루고 있다. 우리는 절망하지 않는 절망, 건설적인 붕괴, 재건하는 파괴가 있듯이 허무주의적이지 않은 부정이 있음을 인식해야 한다(Desmond, 2008: 41).

우리가 현재로 있는 우리 자신의 한정된 자기화를 부정하고 더 완전한 자기 확인을 위해 ‘부정’은 규정된 현재를 넘어 존재의 보유에 대한 증거 역할을 할 수 있으며, 따라서 빛 속에서 새롭게 보이는 현재를 재확인할 수 있다. 더 적극적인 충만함을 주는 이러한 이해에서 우리의 부정적인 에너지는 완전한 객관적인 결정을 넘어 친밀하고 독창적인 자아에 있는 좀 더 절제되고 긍정적인 원천에서 발생한다. 우리 안에 있는 초월의 근원은 무궁무진함이라는 근원의 과잉 결정성에 이끌린다. 여기서도 ‘부정’이라는 언어를 남용하는 것은 모호할 뿐만 아니라 잠재적으로 오해를 불러일으킬 수도 있다. 이는 불교의 열반을 이해하려는 노력에서 무를 부정으로 보

는 경우와 마찬가지로이다. 우리에게는 존재의 인내와 존재의 풍요로움에 대한 언어를 보다 세밀하게 전개하는 것이 필요하다(Desmond, 2008: 42). 자기 초월의 에로스는 엄청나게 중요하며, 그 초월의 벡터를 따라가면서 많은 것을 배울 수 있다. 그 사이에 존재하는 존재의 자애를 통해 원초적 정서의 에너지에 대한 기교, 궁극의 출현성에 관한 우리 안의 쇠신, 그 자체로 궁극의 모호한 표시에 대한 정신의 충만함, 존재의 풍요로움과 존재의 인내와 함께 친밀감도 깊어진다. 이런 것들은 우리가 자애적 초월의 모호함으로부터 배우려면 특히 중요하다. 즉, 존재의 인내와 존재의 노력 양자로서 우리 존재의 이중성에서 모호함을 가장 기본적으로 하되, 유한한 규정이 그것을 초월하는 것과 불가피하게 함축되어 있다는 이중성에서, 긍정적인 의미의 모호함이 있다. 반면에 부정적인 의미에서의 모호함은 우리가 풍요로움을 덮고, 존재의 인내를 단축시키고, 자기 폐쇄된 자기 순환의 자율성 속에서 자기 초월의 완전한 방출을 단락시키려는 유혹이다(Desmond, 2008: 42). 그러나 우리는 이러한 유혹을 벗어나 모호함의 관계를 다르게 생각할 수 있고, 또 생각해야 한다. 자애적 자기 초월은 상대적인 자율성, 즉 내재적 절대성에 대한 우리의 모든 주장을 상대화하는 것을 요구한다. 자율성은 존재의 노력보다 더 원초적인 존재의 인내로 인해 상대화된다. 자율성은 존재의 충만함이 주어진 것이라는 점에서 상대화된다. 그것은 자신을 넘어서 존재들과 피할 수 없는 관계의 본거지로서 타자와의 공유 때문에 상대화된다. 무엇보다도 그것은 타자로서의 초월(T3)에 의해 상대화된다. 우리는 부활의 지평, 혹은 해탈의 마음속에서 더욱 궁극적인 초월, 즉 아가페적 초월이 우리 안에 있음을 깨닫게 된다. 이러한 축진이 없으면 자애적 자기화는 이상화된 자율성으로 끝나게 된다(Desmond, 2008: 44-45).

2. 이타적 자기화(agapeic selving)

자아는 내밀한 자아의 비규정적 약속에 따라 그리고 외부 타자의 타자성 사이에서 행동하고 투신함으로써 자기-되어감의 과정을 밟는다. 그리고 자기 되어감의 과정은 곧 자기 초월의 중단 없는 과정이며 이런 과정을 이끄는 힘은 자신이 아니라 기원적 타자성에서부터 온다는 것을 암시한다. 이는 우리가 자아 안에서 정신적 고양을 발견하는, 존재의 비규정적인 힘인 타자성을 주목하도록 지시한다. 그러기에 데스먼드는 자아의 비규정성⁴⁾은 결코 결핍으로만 이해될 수는 없고, ‘이타적 자기화’와 관련하여 탐구되어야 한다고 주장한다. 그는 이타적 자아가 자기 되어감의 과정의 마지막 단계임을 다음과 같이 밝힌다. 자아는 자신의 자기-중재를 통해 완전히 지배할 수 없는 긍정적인 과잉의 넘치는 우물에서 ‘자기 되어감’을 형성하는 것으로 자신을 생각

4) 데스먼드가 말하는 자아의 비규정성(indetermination), 혹은 비규정적(indeterminate)은 자아가 일의적(univocally)으로 규정될 수 없음을 나타낸다. 자아 또는 존재는 일의적(univocal)으로뿐 아니라, 다의적(equivocal), 변증법적(dialectical) 그리고 사이론적(metaxological) 이해를 통해 파악해야 그 전모를 가늠할 수 있다고 데스먼드는 생각한다(Desmond, 1995).

해야 한다(Desmond, 1995: 406). 자기화의 과정 안에서 솟아오르는 과잉은 어떤 규정적인 자아 형성, 어떤 규정적인 자기-매개를 통해 절대로 소진되지 않는다. 게다가, 인간은 그저 자기 초월의 외적 추진력에 의해 추구해야 하는 자아성이 결여된 존재가 아니다. “인간의 밖으로 나가는 힘은 내면에 있는 풍요로운, 기원적 원심력이며, 이는 우리가 경험하는 결핍보다 더 기초적인 방식으로 주어져 있다. 이타적 자아는 개시(origination)의 과잉 규정된 원천이다(Desmond, 1995: 407).” 이타적 자아는 기원, 즉 신의 모습이기도 하고 인간을 포함한 모든 존재의 본래 모습이다. 데스먼드는 창조성(creativity)을 “존재의 관대함, 자기에게 타자인 것에 자신을 줄 수 있는 자유로운 힘”이라고 정의한다. 신의 우주 기원의 방식으로 모든 존재가 타자에게 그런 방식으로 창조성을 발휘하면서 자기 자신이 되어 간다고 그는 말한다. 이타적 자아가 자기 초월적이라면, 이 자기 초월은 존재의 선물, 자신의 존재를 다른 사람에게, 그리고 다른 사람을 위해 주는 것이다. 여기에 자아로 복귀한다는 주장은 없다(Desmond, 1995: 407). 데스먼드는 이런 이타적 자아의 모델로 아브라함을 예시하는데, 그가 하느님의 명령을 접하고 방황이나 유배가 어디에서 끝날지 알지 못하고, 어디로 가는지 묻지 않고, 중국에는 첫 번째 고향으로 돌아가기를 요구하지 않았다고 말한다. 이것은 자애적 자아의 경우와는 대조적인데, 후자는 기억으로서의 정신이 자기-매개에서 자아를 자신에게 회귀하고 자아성을 신격화한 자의식이기 때문이다. 이것의 결과는 기원성의 죽음이다. 기원성의 원천은 제한된 전체가 될 수 없다. 그것은 모든 제한된 전체를 초월하는 무한한 에너지의 과잉이다. 이타적 자기화는 우리가 이 점을 염두에 두도록 만든다고 데스먼드는 주장한다. 자아는 자기-충족적인 단자주의와 타자를 소유하려는 의도에서 벗어나 새로운 자기화로 변형시킨다. 자아는 단순히 자신에게로 돌아가지 않고, 정신은 타자를 생각하는 사유가 된다. 이것은 사유의 진정한 자기 초월이며, 그 자체로 이타적이 되는 정신의 자기초월이다. 이러한 초월하기는 인간 안에 있는 절대적 기원이라는 존재의 이미지이다. “자애적 자기-초월에서는 자아가 초월보다 더 크고, 반면 이타적 자기-초월에서는 초월이 자아보다 더 크다고 말할 수 있다. 다시 말하면, 이타적 자아는 자기-매개가 아니라 자아와 타자 사이를 상호-매개한다(Desmond, 1995: 407).” 자신의 충만함이 그 사이(the between)에 영향을 미치는 한, 타자가 가진 풍요로움에 대한 약속이 그 사이에서 나타나도록 하려는 의지로 상호-매개할 수 있다. 비록 우리는 그 사이에 자신을 데려다 주지만, 자기라는 이미지 안에서 그 사이를 발 딛게 될 힘에로의 의지로 강요하지는 않는다. 말하자면, 풍요로움은 그 자체로 공허함, 즉 다른 사람이 자유로워지고 그 자신이 될 수 있는 자유의 환대를 실제로 형성하는 공허함을 개척해낸다. “강제할 것이 없다면, 보장될 수 있는 것은 없다. 희망을 품지만, 끈질긴 기대는 없고, 갈망은 있지만, 요구는 없고, 인내는 있지만, 오만함은 없고, 충만한 현존으로 타자의 현존을 기다린다(Desmond, 1995: 408).” 우리는 그 사이에서 인내와 부재의 명암(chiaroscuro) 안에 자신을 내어주며 고유한 자기-매개로 환원하려는 자애적 유혹을 벗어날 수 있다고 데스먼드는 주장한다.

그리고 자아와 타자 사이의 사이론적 공간은 무한 사이의 중간이라고 데스먼드는 제안한다. 자아의 내적 무한뿐만 아니라, 타자의 무한도 인식된다. 이러한 타자의 무한은 외부적 생성의 무한한 연속, 즉 보편적 무상이 될 수 있다. 그것은 다른 자아의 자기 매개적 무한이 될 수 있다. 그것은 절대적 기원의 실제 무한대가 될 수 있다(Desmond, 1995: 408). 인간의 자아가 기원적 빛의 관대함을 따라 절대적 기원의 무한성을 자기화하여 자유라는 아가페적 선물을 향유하며 타자를 향해 자신을 온전히 희생하면서 자신이 되어갈 수 있는지의 의심은 개체적 자아와 존재 공동체의 이원론적 사고 때문일 것이다. 데스먼드는 사회적 관계 밖에서는 어떤 자기화도 생각할 수 없다고 주장한다(Desmond, 1995: 409). 이타적 자아는 의사소통적 존재의 개별화이고, 사회적 관계인 존재의 공동체는 아가페적인 자아들의 자기 되어감을 통해 진화하고 발전하는 열린 전체이며 연대와 친밀감 속에서 자아들의 기원적 에너지를 방출할 수 있는 사회적 조건이다. 여기서 말하는 존재의 공동체는 은유적 개념으로 대상화하지만 열린 전체로 표현할 수밖에 없다. 이것은 비규정적이고 타자를 향한 자아들의 자기 초월의 과정이며, 그 역동성이 일어나는 관계이자 사이로 이해할 수 있을 것이다. 아가페적 자아는 타자를 위한 것이고 그것의 자기-초월은 중심에서 벗어나 자신 밖, 사이에 존재한다. “이렇게 중심에서 벗어남으로써, 존재는 자기 자신 밖에 있게 되고, 그것은 또한 단순히 자기 자신을 위한 존재라는 의미에서가 아니라, 자기 자신과 함께 있지 않은 채로 집에 있는 것으로, 자기 자신에 대한 불행 속에서 행복하게 되고, 심지어 이것이 자기만족의 소멸을 의미할 때조차 다른 사람과 함께 행복하게 되는 것에서, 다시 중심에 놓이게 된다(Desmond, 1995: 409).” 자아들이 자신들의 사이에 중심을 두고 작동하는 자아들의 공동체는 영적 공동체와 다름없다. 여기서 사이론적 사이의 상호매개 밖에 서 있는 사람은 아무도 없다. 각각의 자아들은 선(the good)이 아니고 선의 종(the servant)이다. 그것이 내가 타자를 위해 존재해야 하는 이유이다. 선은 내가 아가페적 선의(good will)의 방식으로 거기에 있기를 요구한다. “내가 여기 있다(Here I am)”라는 말은 이제 선의 부름에 응답하겠다는 뜻이다. 그것은 결정적 자기-주장의 “나는 하겠다(I will)”가 아니다. 그것은 그 힘의 충만함과 기원적 에너지의 과잉 속에서도 기꺼이 아무것도 아닌 것이 되고자 하는, “나는 기꺼이 하려 한다(I am willing)”이다. “나는 기꺼이 하려 한다”는 “내가 여기 있다”이며, 이제 타자를 위해 희생할 준비가 된 것이다. 희생은 글자 그대로 거룩해지는 것을 의미한다. 자기-보존에 집착하는 것을 멈춤으로써, 아가페적 자아는 죽음을 초월한다(Desmond, 1995: 409).

이타적 자아는 존재의 아가페를 살아간다. 그것은 잔치로, 축제의 연회로서의 존재로 살아간다. 이 잔치는 기원에 의한 존재의 창조 세계에서, 원초적인 축제의 유한한 울림이고, 원초적 긍정, 타의 추종을 불허하는 완벽한(pluperfect) “보니 참 좋다.”이다. 데스먼드는 신만이 진정으로 이타적이라는 점을 잘 알고 있다(Desmond, 1995: 410).

3. 이타적 자기화와 자아의 해방

이타적 자기화가 자애적 자아 내부의 약속을 실현한 것으로 보아야 하는 근거가 있는가? 데스먼드는 이타적 자기화가 사이의 정서와 그 신호로 향한 네 가지 해방이 될 수 있음을 다음과 같이 주장한다. 첫째, 이타적 자기화는 나만을 위한 것이 아니라 그 자체로 존재와 가치를 갖는, 타자로서의 창조물의 주어짐을 향해 해방된다. 나는 가용성의 무한한 선물을 세상에 전달된 것으로 거기 기초적 존재 안에서 감각적 아름다움의 영광 속에서, 기뻐한다. 창조를 향한 이타적 해방은 유한하고 죽을 운명의 존재에 대한 사랑이다. 이야기 같고 우리에게는 너무 드문 이 해방은 일반적으로 혐오스러운 것으로 간주 되는 존재에게로도 확장될 수 있다. 둘째, 이타적 자기화는 자아 속에 숨겨진 심연이 어느 정도 해방되게 하는 과정이다. 어떤 이는 너무 많은 풍요이기도 한, 자기화의 비옥함에서 떨어져 나간다. 어떤 이는 자신의 초과에 있고 타자를 향해 초과 속에 있다. 왜냐하면 자기 존재의 내밀함, 그 자신은 초과 속에 있기 때문이다. 그러나 어떤 이는 일종의 무이기도 하다. 자기화(selving) 역시 큰 신비이며, 타자의 고유한 무한함을 향해 해방되면 더욱 활기차게 즐길 수 있다. 어떤 이는 너무 많고 거의 무에 가까운 이 어두운 심연의 문을 열었고 거기에 많은 유령 거주자를 발견한다. 숨어 있는 손님, 사악한 기생충, 괴물 꼴의 자기 자아와 무서운 대화를 나눈다. 내면의 타자성의 심연은 자기화의 내부에 있는 근본적 해방의 원천이며, 자아에서 나와 타자를 향한 또 다른 무한한 원천이다(Desmond, 2008: 43). 셋째, 이타적 자기화는 창조물과 자아의 공동체를 향한 해방을 일으킨다. 나는 우리와 존재 사이의 어떤 이타적 관계를 의미한다. 그것은 감각적 교감, 윤리적 연대, 그리고 우리와 다른 인간 사이의 희생적인 사랑 속에서 일어난다. 공동체의 형태는 다양하지만 가장 좋은 경우 그것은 타자를 위한 존재가 자기를 위한 존재의 주장을 초월하는 몰아적 봉사로 형성된다(Desmond, 2008: 43-44). 넷째, 이타적 자기화는 주어진 창조물의 타자성, 자아 존재의 내적 타자성에 개방적으로 나아가고, 특히 자율성을 넘어서는 타율성에 이르게 하여 우리에게 또 다른 초월성, 진정한 궁극적인 의미의 타자에 대해 궁금해 하게 만든다. 자연적이든 인간적이든 유한한 타자는 궁극적인 타자로서의 초월의 정신으로 우리를 해방시키며, 특히 몰아적 봉사인 타율적 공동체에서는 더욱 그러하다(Desmond, 2008: 44).

위에서 언급한 이타적 자기화를 통한 해방은 자기 초월이 진정한 자기 초월로 바뀌는 수수께끼 같은 일이며, 우리가 자기를 초월하려는 궁극적인 요청인 것이 정말로 타자로서의 초월(T3)인지 숙고하게 만든다. 자기-초월이 진정 자기의 초월이 될 때, 사람은 자신에게서 벗어나 아무것도 아닌 것으로 간주한다. 이 “아무것도 아닌 것으로 간주함”은 “아무것도 아닌 것”이라는 허무주의적 형태를 사랑으로 나누는 긍정의 이중성이다. 이 “아무것도 아닌 것으로 간주함”은 우리의 가장 높은 단계의 자기 초월이 되는 것과 관련되어 있다. 그것은 타자에 대한 사랑으로서 사이에 존재하는 비옥함이다. 또 다른 전환에는 자기만족이 아닌 만족감과 평화가 있다.

오히려 선에 충실하기 때문에 선 안에서 안식하는 것이다. 우리가 옳은 일을 했기 때문에 자신에게 행복할 수 있는 것이 아니라, 그 과정에 참여할 수 있는 특권을 받았기 때문에 평화롭다 (Desmond, 2008: 44).

이타적 자기화로의 해방은 자신의 풍부함을 긍정하는 권력에 대한 의지보다 존재에 대해 더 긍정적이다. 왜냐하면 자기 자신뿐만 아니라 다른 사람의 선택도 긍정하기 때문이다. 다른 사람을 향한 보다 분명한 자기 해방은 존재의 가장 깊은 진실과 완전히 일치한다. 풍요의 빈곤이라는 완전한 역설 속에서 살았던 우리의 “아무것도 아닌 것으로 간주함”은 타자로서의 초월(T3)과 항상 자기 초월(T2)의 길을 만드는, 자기 해방의 길일 수 있다. 이 길은 자아(self)가 존재공동체(Self)와 그리고 절대지평과 모순을 일으키지 않고 통합되는 길이다.

V. 마치는 말

우리는 이제까지 종교의 정의, 전통 종교에서 발견되는 종교성의 발현 양태, 근현대 시대에 나타난 탈종교 경향의 원인, 그리고 그런데도 인간의 자기화 과정에 놓여있는 초월과 이타적 자기화를 통해 종교성의 근거를 성찰하였다. 종교성은 존재의 인내와 존재의 생존본능 사이에서 존재가 자애적 자아를 넘어 이타적 자아로 자기화를 진행할 때, 발생하는 타자의 기원적 힘을 따라 자신을 끊임없이 초월하는 역동성에 근거하고 있음을 알 수 있다. 물론 존재의 자아는 자기 내부의 타자성, 자기 밖의 타자성, 존재의 공동체와 절대지평으로부터 오는 기원적 힘과의 의사소통적 상호작용, 상호매개를 통해 자기화를 이루고 동시에 전체 존재 공동체의 개방적 창조에 기여한다.

이런 이타적 자기화 이념을 종교성의 근거라 한다면 탈종교시대의 종교 교육이 어디에 역점을 두어야 하는지 일반적인 비전을 그려볼 수 있을 것이다.

첫째, 인간의 종교적 완성을 위하여 인간존엄성과 인격을 강조하는 교육이 종교 교육의 핵심 과제라 생각한다. 자애적 자기화와 이타적 자기화는 인간상호 간의 존중과 인격의 자기 목적성을 인정하는 바탕 위에서 가능하기 때문이다. 칸트는 인간 실천이성의 무한한 선의지가 자기 목적성의 근간으로 생각했다. 그러나 위에서 살펴보았지만 현대인들이 인간만 자기목적성을 갖는다고 생각하고 자아(주체)중심주의, 자율성 중심주의를 내세우며 자연적 타자의 고유한 존재 가치를 폄하하는 것은 상생적 존재공동체를 파괴하는 행위가 될 수 있음을 자각해야 한다. 따라서 인간 존재뿐 아니라 다른 존재들의 가치와 목적성도 존중하는 교육으로 확장되어야 한다.

둘째, 종교 교육의 지향은 주체성 강화 교육에 그치지 않고, 상호주체성을 더욱 강조해야 한다. 생활세계라는 공동의 이해지평과 이해지향성을 가진 의사소통적 이성으로부터 도출되는 상호주체성은 타자의 타자성을 존중하는 인간의 종교성을 계발하는 출발점이 된다. 주체의 절대

화를 극복하기 위해 제안한 하버마스의 상호주관성은 종교성을 내재적으로 배제하기보다 오히려 종교성의 본질적 성격을 담고 있다. 대화와 소통을 통한 공동체에 대한 감수성, 연대의식, 평화 만들기, 공동선 자각 훈련이 상호주관성을 기르는 교육이 될 것이다. 이는 교육뿐 아니라 종교 공동체의 경영 원리이다.

셋째, 종교 교육의 내용에는 자애적 자기화의 약속은 이타적 자기화에서 성취된다는 점을 강조하고, 자기 욕망을 거슬러 인내하고 관용의 정신으로 타자와 상호초월을 도모하는 수양이 포함될 필요가 있다. 존재의 욕망(*conatus essendi*)만을 강조하는 철학이나 이를 부각하는 일부 종교의 기복신앙 형태는 오히려 진정한 종교성을 회피하는 기재로 쓰일 수 있음을 주의해야 한다. 존재의 인내(*passio essendi*), 수용성, 포용성이 자기 초월의 감성을 지지한다.

넷째, 종교성은 자기 자신의 현재의 모습을 성찰하고 대상화하면서 자기 내부의 타자성에서 울려 나오는 움직임을 대면하고 더 자기다움이 무엇인지 찾는 데서 시작된다. 이를 위해서는 자신의 에고를 내려놓고 내면을 들여다보는 명상, 기도와 성찰을 하는 것이 중요하다. 고요와 침묵, 자애적 자아를 내려놓으면 존재 공동체의 상호순환과 상호작용이 느껴지면서 마음 깊은 곳에서 기원적 에너지를 체험하고 자신(self)이 상대화되며 더 큰 자아(Self)로의 전환이 이루어진다.

종교에서 추구하는 실재, 절대지평, 혹은 절대자와의 재통합의 길은 몇 가지 원리로 표현할 수 없다. 이성, 의지, 감성, 존재의 모든 영역에서 모든 일상적 경험 안에서 이타적 자기화를 지향한다면 바로 그곳에서 기원적 에너지(신, 절대지평)와 함께 할 것이다.

“내가 진실로 너희에게 말한다. 너희가 회개하여 어린이처럼 되지 않으면, 결코 하늘나라에 들어가지 못한다. 그러므로 누구든지 이 어린이처럼 자신을 낮추는 이가 하늘나라에서 가장 큰 사람이다. 너희는 이 작은 이들 가운데 하나라도 업신여기지 않도록 주의하여라. 내가 너희에게 말한다. 하늘에서 그들의 천사들이 하늘에 계신 내 아버지의 얼굴을 늘 보고 있다(Mt, 18:3~10).”

Reference

- Desmond, W. (2008). *God and the Between*, Malden: Blackwell Publishing.
- _____ (1995). *Being and the Between*, New York: State University of New York Press.
- Habermas, Juergen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. 이진우 옮김 (1994), 현대성의 철학적 담론. 서울: 문예출판사.
- Hegel, G.W.F., *Shurkamp-Werkausgabe*, Nr.2, Berlin: Shurkamp, 1986.

- Krieger, David, J., “Arbeitspapiere zur interreligioesen Umweltethik”, *Methodologie*, Basel: Meggen, 1993.
- Luhman, Niklas, *Soziale Systeme, Grundriss einer allgemmeinen Theorie*, Berlin: Shurkamp, 1984.
- Panikkar, Rainond: *Religionen und die Religion*, Muenchen: Hueber, 1965.
- Turner, Jonathan. *The structure of sociological theory*. Kim et al.(1996). 사회학이론의 형성, 서울: 일신사.
- Waldenfels, Hans, *Alsolutes Nichts und Gott*, 김승철 옮김, (1993), 불교의 공과 하나님, 서울: 대원정사.
- 김용혜 (2015). 인간존엄성의 철학. 서울: 서강대학교 출판부. (Translated in English) Kim, Y. H. (2015). *Philosophy of the Human Dignity*. Seoul: Sogang University Press.